

ПРИЛОЖЕНИЕ



© 2010 г.

ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΜΑΡΤΥΡΩΝ ΓΑΛΑΚΤΙΩΝΟΣ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

ЖИЗНЬ И МУЧЕНИЧЕСТВО СВЯТЫХ МУЧЕНИКОВ ГАЛАКТИОНА И ЭПИСТИМЫ*

Вступительная статья, перевод с древнегреческого, комментарий, критическое издание греческого текста и исследование «Галактион и Эпистима: Роман-Житие-Passio» *Анонима Миусского*

ГАЛАКТИОН И ЭПИСТИМА: РОМАН-ЖИТИЕ-PASSIO

ВРЕМЯ И ОБСТАНОВКА СОЗДАНИЯ ГИЭ

Неизученность ГиЭ делает вопрос о датировке этого произведения не первым, а последним. И. Деле поставил в своем издании помету *tempore incerto*. Останемся ли мы при этой осторожной формулировке и теперь, через сто лет после первой публикации памятника?

Эпическое время

Действие Жития отнесено ко временам жестоких гонений, вероятно, III – начало IV в., при этом Константинопольский синаксарь упоминает императора Диоклетиана, а славянский Пролог – Деция («в царство Дакиевы и Секунда игемона»). Заметим, однако, уже здесь, что в ГиЭ гонения сопровождают жизнь как поколения родителей, так и поколения детей. Между этими гонениями проходит никак не менее 30 лет жизни Галактиона. Возможно, наш памятник говорит не о непрерывных гонениях на протяжении жизни двух поколений, но сохраняет память о двух периодах наиболее жестоких гонений, между которыми, условно между Секундом и Урсом, прошли десятилетия относительно спокойного существования.

* Окончание. Начало см. ВДИ. 2009. № 3. С. 210–235; № 4. С. 269–291; 2010. № 1. С. 241–266.

Вопреки существующим в науке представлениям время гонений совпадает в ГиЭ со временем существования «двойных» (мужских и женских) монастырей, куда уходят по сюжету супруги-монахи. Люди константиновской эпохи, например, Евсевий Кесарийский, совсем не знали монашества. Первый слух о существовании монашества распространился, как утверждает Болотов¹⁰⁹, лишь в последней трети IV в. В бесспорных сочинениях свт. Афанасия свидетельства о монашестве встречаются, начиная с 356 г. («Житие Антония Великого»), кроме того, во время так называемого «бегства» свт. Афанасия в Рим в 341 г. его сопровождают монахи Аммоний и Макарий¹¹⁰. Деле полагал, что в ГиЭ перед нами эпическое время и что автор далек от мысли о верности историзму, которого для него не существует. Он вывел в качестве рассказчика свидетеля и современника гонений, прекратившихся не позже 324 г., но знакомого вместе с тем с институтом отшельничества и монашества и с поселениями подвижников на Синае. Автор описывает прошлое так, как он его себе представляет. И он в этом не одинок. Таковы и традиционные датировки появления отшельников на Синае.

Традиционные датировки появления подвижников на Синае (монастырская и раввинистическая)

Существует «ненаучная» монашеская традиция, возводящая первых синайских подвижников к III в. Однако подавляющее большинство современных исследователей полагают, что первые отшельники и монашеские общины на Синае появились не ранее конца IV в.¹¹¹

Независимо от монастырской традиции раввинистический источник первой половины IV в. сожалеет, что евреи потеряли точную память о горе, на которой Моисей встречался с Богом, но зато христиане селятся там со времен Рабби Кадош (Йехуда ХаНаси), т.е. с середины III в. (Sifre. Br. 1a). Полагаться на эти источники вопреки данным историков невозможно, как и на большинство хронологических приурочений, сохраняемых традицией, но и совершенно сбрасывать их со счетов было бы неразумно. Таким образом, перед нами не закрыта полностью возможность считать Житие сообщаемым о реальной ситуации: в эпоху гонений первые отшельники поселились на Синайской горе.

В дальнейшем мы будем, однако, рассматривать лишь те возможности, которые исходят из научных датировок возникновения синайских обителей. Но и в этом случае мы располагаем данными, которые тяготеют к началу обозначенного выше периода и к его концу: к концу IV – началу V в., и/или к концу V–VI в., или даже к концу VI в.¹¹²

Внешние датировки

Древнейшая датированная рукопись жития Н относится к 1022 г., другие рукописи также не старше XI в. Однако мы знаем, что именно этот текст в третьей четверти X в. переработал Симеон Метафраст и где-то чуть раньше автор Константинопольского синаксаря. Кроме того, видимо, именно это Житие (а других древних житий Галактиона и Эпистимы не известно) было в составе рукописи Vat. gr. 807 (начало X в.). Наконец, мы знаем основанный на Житии канон Иосифа Песнописца (в подлинности такой атрибуции убеждает наличие исчезающей позднее второй песни), возникший не позднее конца IX в. Таким образом, свидетельства существования текста Жития восходят к IX в. Попутно следует отметить, что память Галактиона и Эпистимы не распространилась широко раньше X в.: ее

¹⁰⁹ Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 4. М., 2001. С. 350.

¹¹⁰ Там же. С. 357.

¹¹¹ Судя по «Паломничеству Эгерии» (Itinerarium Egeriae), в конце IV в. на Синае было много обителей и построены 32 церкви. Киновия Большой монастырь строится императором Юстинианом в VI в. (Oxford Dictionary of Byzantium. Col. 1902–1903).

¹¹² Ниже высказывается предположение, что Синай появился в тексте в результате позднейшей редактуры. Если с этим согласиться, «оправдать» совмещение гонений и отшельничества на Синае обращением к традиционной датировке будет невозможно.

нет ни в древнейшем полном ноябрьском минологии Vat. gr. 1669 (конец IX – начало X в.), ни в ранних западных календарях, в том числе и носящих следы постоянного общения с Византией (например, в Неаполитанском мраморном календаре IX в.).

Внутренние датировки

Как уже говорилось выше, имена, встречающиеся в Житии, в силу их литературности не дают нам точных дат. Несколько иной статус имеют, пожалуй, имя Онуфрий и топоним Публий (о нем см. также ниже раздел «Гора Публий»). Если не сам Онуфрий, то его Житие, пусть полностью легендарное, является все-таки историческим фактом. Оно было написано в последние 25¹¹³ или 15 лет¹¹⁴ IV в. и не могло стать известным ранее этого периода, т.е. около начала V в.¹¹⁵

Кроме того, на конец IV в. в качестве *terminus post quem* указывают слова Жития: «Христу истинному Богу, и Его Отцу, и с Ними вместе прославляемому Святому Духу» (гл. 4), восходящие к формуле, которая была введена в Символ веры на II Вселенском соборе (381 г.): καὶ ζῶσιν τοῖς Πνεύματι συντροσκυνοῦμενος καὶ συνδοξαζόμενος. Этот *terminus post quem* менее надежен, так как переписчики могли подправлять текст с точки зрения догматической безупречности и по благочестивым соображениям выражение это добавить. Так, в части рукописей (KPR) в текст добавлено и слово «споклоняемому» (συντροσκυνοῦμένῳ), которое, в отличие от более обычного слова συνδοξαζόμενος, отсылает только и исключительно к формулировке Символа веры.

Terminus ante quem дает, как кажется, употребление слова «топарх». Эта должность приписана отцу Глевкиппы Мемнону (гл. 2, см. прим. к переводу 20). В VIII–IX вв. термин выходит из употребления и в византийской литературе прилагается только к Авгарию Эдесскому. С X в. «топарх» снова входит в обиход, но для этого времени у нас есть другие, выше упомянутые барьеры. Таким образом, было бы разумно полагать, что Житие написано, скорее всего, до конца VI в. – первой половины VII в., когда это слово было еще в ходу.

Впрочем, реалии, упоминаемые в Житии, как правило, не столько помогают датировать сочинение, сколько затрудняют эту процедуру своей противоречивостью. В интервале от 381 г. до середины VII в. ни реалии, ни имена, ни топонимы не позволяют с полной уверенностью привязать текст к какой-то дате. Тем не менее мы, во-первых, рассмотрим те моменты содержания Жития, которые, пусть и неоднозначно, но говорят о событиях, процессах и реалиях, имеющих то или иное приурочение, а во-вторых, попытаемся уточнить дату создания памятника через интерпретацию целого, анализ его содержания и определение времени, которое больше подходит для подобного содержания: ведь и вымышленные имена не всегда придумывают одинаково.

¹¹³ *Voytenko A. Paradise Regained or Paradise Lost. The Coptic (Sahidic) Life of St. Onnophrius and Egyptian Monasticism at the End of the Fourth Century* // Actes du Congrès de Paris. 28 juin–3 juillet. Actes du Huitième Congrès International d'études coptes – 2004 (OLA 163). 2007. P. 635–655; *Войтенко А.А. ONUPHRIANA в составе Четых Миней митрополита Макария* // Русь и Византия. Тезисы докладов XVIII научной сессии византистов. М., 2008. С. 43–45.

¹¹⁴ *Malevez M. La missions de Paphnuce. Premières recherches en vue de la construction du dossier hagiographique des abba Onuphre, Paphnuce et Timothée* // Études coptes VIII. Dixième Journée. Lille 14–16 juin 2001 / Ed. Chr. Cannuyer. Lille–Paris, 2003. (CBC 13). P. 225–236.

¹¹⁵ Если считать ГиЭ свидетельством популярности Онуфрия, то это самое раннее такое свидетельство. В Иерусалимской Православной Церкви сохраняется предание о том, что в пещере в окрестностях Иерусалима возле древнего кладбища в IV в. поселился и провел три года или более долгий срок в посте и молитве преподобный Онуфрий Великий. Здесь хоронили бесплатно странников и паломников, умерших в Иерусалиме. Житие, написанное Пафнутием, ничего не знает ни о жизни Онуфрия в Палестине, ни о такой специфической роли молитвенника на кладбище для странников. Между тем Онуфрий из ГиЭ – странствующий монах. Впрочем, не исключено, что палестинский подвижник был задним числом отождествлен в Иерусалиме с египетским, а наше Житие сохраняет о нем память, свободную от отождествления с подвижником из Фиваиды, и тогда датировка, исходящая от времени распространения Жития, написанного Пафнутием, теряет свою силу.

Крещение

В ГиЭ упоминается пять крещений (Глевкиппы, Клитофонта, Галактиона, Эпистимы и Евтолмия), описанные с разной степенью подробности. Хотя текст не ставит своей целью детальное воспроизведение чинопоследования крещения, все-таки описанные в нем реалии обряда озадачивают своей либо скудостью, либо архаичностью, или не менее поразительной способностью автора воспроизводить далеко отстоящую от него по времени обстановку эпохи гонений.

Глевкиппа получает «печать во Христе через св. Крещение» (гл. 4)¹¹⁶, которое совершает странствующий иеромонах в бочке с водой (т.е., очевидно, через полное погружение и в непроточной воде) «по обычаю христиан», под которым, вероятно, понимается упоминаемая следом (гл. 5) крещальная формула. Чтобы не осквернить Дара Святого Духа, Глевкиппа восемь дней воздерживалась от супружеской жизни (гл. 5).

Затем иеромонах Онуфрий крестит и Клитофонта во имя Отца, Сына и Святого Духа (гл. 5), предварительно огласив его. Он же крестит и младенца Галактиона сразу после рождения (гл. 6). В IV в. практика крещения младенцев еще не была общепринятой. Как известно, Григорий Богослов крестился в 30-летнем возрасте, даже избрание епископом могло предшествовать крещению (пример – Синесий, Григорий Нисский). В то же время, уже в 124-м правиле Карфагенского собора (419 г.) анафеме предаются отвергающие необходимость крещения младенцев и новорожденных детей¹¹⁷. Однако оба родителя Галактиона – христиане, и крещение детей христианских родителей известно уже в III в. Таким образом, точной датировки здесь мы не получаем.

Крещение Эпистимы совершается мирянином Галактионом в бассейне (по всей вероятности, с проточной водой) во имя Отца, Сына и Святого Духа (гл. 7). Как и после крещения Глевкиппы, проходит неделя, во время которой героиня не видит Галактиона, но видит, скорее всего постоянно, один и тот же сон. На восьмой день она совершает омовение. В славянском переводе, который, возможно, содержит верное чтение, сказано, что омовение было «по обычаю». Повторное сообщение о таком периоде и омовении после него¹¹⁸ говорит о некоем обычае и позволяет думать, что для Эпистимы он был также периодом воздержания. Свидетельств о сакральном ритуале омовения на восьмой день в восточной части Римской империи нет до VIII в. (cod. Barb. 336), когда такое омовение совершает священник по особому чину омовения мира. Генетически, однако, оно восходит к раннехристианским временам. Тертуллиан говорит о семи днях, в течение которых после крещения должно воздерживаться от омовения (De corona milit. III, 3: exque ea die lavacro quotidiano per totam ebdomadam abstinemus), а также об обычае снимать на восьмой крестильную одежду. Из Жития св. Пелагии (Антиохия, V в.) известно, что крестившаяся святая на восьмой день снимает крестильную одежду, правда, об омовении Житие не говорит. В нашем памятнике в омовении не участвует священник, нет упоминаний помазания миром. Поэтому, если сравнивать омовение Глевкиппы и Эпистимы, с одной стороны, с омовением на восьмой день после крещения в древней Церкви, а с другой – с ритуалом омовения мира, который складывается в связи с сакрализацией мира, что впервые засвидетельствовано только в «Corpus Areopagiticum»¹¹⁹, то приходится признать, что данное описание отвечает обряду древней Церкви. Правда, Глевкиппа хочет в течение семи дней сохранить Дар Святого Духа неоскверненным от общения с мужем, но мы не можем отсюда заключить, что речь идет именно о миропомазании, а не о самом крещении.

¹¹⁶ См. Ysebaert J. Greek Baptismal Terminology: Its Origins and Early Development. Nijmegen, 1962. P. 204 ff.

¹¹⁷ Книга правил Св. Апостол, Св. Соборов Вселенских и Поместных и Св. Отец. М., 1874. С. 209.

¹¹⁸ О контрастном значении этих недель в ткани повествования см. прим. 51 к переводу.

¹¹⁹ См. Strothmann W. Pseudo-Dionysios Areopagita und das Sakrament der Myron-Weihe // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Suppl. IV. Wiesbaden, 1980. S. 188–196.

В гл. 9 упоминается предкрещальное оглашение Евтолмия и его крещение, также совершенное мирянином Галактионом. Тем самым подчеркивается, что крестит мирянин. Это может указывать на несколько разных обстоятельств. Во-первых, это продиктовано художественными задачами сочинения, изображающего эпоху гонений, а также сближающего крещение Эпистимы с браком (заметим, что крещение Глевкиппы и Клитофонта совершает священник). Во-вторых, это может означать, что автор хорошо знаком с жизнью древней Церкви: в ней существовала практика, разрешающая достойному мирянину крестить в случае необходимости¹²⁰. С другой стороны, в конце IV в. появляются авторитетные, но не общепринятые правила, не признающие за мирянами права крестить¹²¹. Либо наш автор с ними не знаком, и тогда наш текст может датироваться временем до конца IV в., либо он заставляет своего героя их сознательно нарушить, оправдывая это особой ситуацией. Наконец, это может также означать, что в изображение гонений, в связи с которыми оскудело священство, автор вкладывает подтекст своего несогласия или недовольства существующей в его времени иерархией. Такое предположение позволило бы датировать наш памятник временем существования маргинальных движений, стесненных в том числе и отсутствием епископов и священников (о чем см. ниже раздел «Необычные слова и формулы»)¹²².

Оглашение

Оглашение в ГиЭ проходят Клитофонт и Евтолмий; Галактиону как младенцу его не требовалось. Оглашения женщин не упомянуты. Вслед за крещением Глевкиппа научается у иеромонаха «тайнствам христиан»¹²³ и получает различные наставления. Эпистима не проходит оглашения, но ее способ познания вообще особый, о чем говорит ее имя (см. выше раздел «Эпистима и Галактион и “Картина Кебета”»). С V в. в реальности оглашение начинает сходить на нет. По-видимому, наше Житие память о практике просвещения не утрачивает, оглашение в явной форме присутствует как и память о языческих временах, когда оглашение практиковалось.

Постриг

Обряд пострижения засвидетельствован с IV в.¹²⁴, но скупо описанный в Житии постриг не может послужить для его датировки: «Эти мужи приняли нас и постригли, а госпожу мою Эпистиму отправили туда, где подвизались святые жены» (гл. 9). Судя по частице δέ, означающей в данном случае именно противопоставление, вероятнее всего, пострижены были только мужчины Галактион и Евтолмий, а Эпистима отправлена туда, где подвизались женщины. Возможно, в аскетерии (см. ниже разделы «Аскетерий» и «Диаконисса») находится бежавшая от гонений аскетическая городская община, и Эпистима не становится монахиней.

¹²⁰ Например, Тертуллиан в Северной Африке в начале III в. (*De baptismo*. 17) и Эльвирский собор в Испании 305 г. допускали возможность крещения и достойным мирянином, если для того есть веские основания («обстоятельства места, времени или лиц»).

¹²¹ Крещение мирянином однозначно запрещают Апостольские постановления (*Const. ap.* 3, 10, 1–2), но датировка каждой части этой книги, подвергавшейся редактированию и дополнению в течение нескольких веков, представляет проблему. Ни в Дидаскалиях, которые вошли в Постановления, ни в Апостольских правилах, которые составлялись после Постановлений, нет столь же решительного запрета. В то же время, например, Василий Великий объявляет недействительными крещения, совершаемые неправильно рукоположенными священниками, на том основании, что они не священники, а миряне (*Basilius. Epistulae* 188. Can. 1).

¹²² Прямо о возможности крещения мирянином при нужде в отсутствие священника на Востоке говорится в IX в. (*Феодор Студит. Epist.* 2. 24, 2. 157).

¹²³ Что соответствует практике тайноводческих бесед Кирилла Иерусалимского (*Mystagogiae*, IV в.).

¹²⁴ См. *Wawryk M. Initiatio Monastica in Liturgia Byzantina*. Roma, 1968 (*Orientalia Christiana Analecta*. 180). P. 4.

Галактион «два года ел только по субботам, а бодрствовал столько, что стал походить на мертвеца. Он пел непрерывно: утренние и ночные службы, в первый час, в третий, шестой, девятый и вечерню» (гл. 10). Ежедневная молитва первоначального монашества была проста: псалмы чередовались с молитвами, а службы совершались либо ежечасно, либо рано утром (точнее, ночью) и вечером¹²⁵: так, например, описывает молитву сирийских монахов Феодорит. Суточный круг, о котором идет речь в ГиЭ, явно сложнее: в нем присутствует целый ряд служб, имеющих свои особые наименования. Подобные системы суточного богослужения первоначально возникли в городских общинах¹²⁶; с конца IV в. они начинают воспроизводиться и в монастырях¹²⁷. Совершение полного цикла таких служб требовало от их совершителей, как минимум, грамотности, а также наличия у них соответствующих литургических рукописей, поэтому организация этого была возможной в условиях централизованной молитвенной практики монастыря, но была более затруднительной в условиях самостоятельной молитвы отдельного монаха. Один из вариантов решения проблемы воспроизведения круга суточных служб монахами-отшельниками был предложен в последней трети V – первой трети VI в. прп. Саввой Освященным, включившим в число требований к ищущим монашеского пострига послушникам знание наизусть всего Часослова, т.е. текста всех суточных служб¹²⁸.

Именно эту практику мы, по всей видимости, и наблюдаем в ГиЭ: Галактион вычитывает все разнообразные службы суточного круга, причем делает это самостоятельно. Это обстоятельство может свидетельствовать о двух противоположных вещах: о том, что автор Галактиона принадлежит к кругу последователей Саввы, или о том, что он (или его герой) принадлежит к тем подвижникам, на чей образец опирался Савва. Подвижники, которые сами вычитывали наизусть все службы, многократно упоминаются в древних Патериках и Лавсаике. Во всяком случае, поведение Галактиона описывается в качестве его особого подвижничества, а не следования принятому в его обители уставу (хотя в остальном «послушание», как и для всякого монаха, описывается как одно из главных его дел).

На время после конца IV в. указывает наличие в суточном круге отдельной службы первого часа: самые ранние упоминания этой службы относятся к рубежу IV–V вв., причем о ней поначалу говорится как об нововведении, и распространение эта служба получила только с течением времени¹²⁹. С другой стороны, в ГиЭ еще не наблюдается слияния ночной и утренней служб, завершившегося на Востоке к VIII в. и приведшего к формированию так называемой утрени¹³⁰, – Галактион поет часы и вечерню, тогда как на месте утрени в списке его молений стоят «утренние и ночные молитвы». Таким образом, круг суточных служб, совершаемых Галактионом, следует датировать от начала V в. до VIII в.

Однако в ГиЭ отражен еще один феномен, заставляющий вспомнить о Савве Освященном: пост «от субботы до субботы» (гл. 10). Галактион ест только по субботам (но не воскресеньям!)¹³¹, что можно понять либо как описание какой-то иудаизирующей практики¹³²,

¹²⁵ См. *Taft R.F.* The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today. Collegeville (MN), 1985. P. 57–73.

¹²⁶ См. *Ibid.* P. 21–56.

¹²⁷ Сначала городских, а затем и пустынных (см. *Ibid.* P. 75–91; возникшие к концу IV в. городские монастыри не следует путать с более древними аскетическими общинами при городских соборных храмах; в любом случае в ГиЭ говорится о пребывании Галактиона именно в уединенном монастыре, а не в городской общине).

¹²⁸ См. *Дмитриевский А.А.* Что такое *καὶνὸν τῆς ψαλμωδίας*, так нередко упоминаемый в жизнеописании прп. Саввы Освященного? // Руководство для сельских пастырей 38. Киев, 1889. С. 69–73.

¹²⁹ См. *Taft.* The Liturgy of the Hours... P. 206–207.

¹³⁰ См. *Ibid.* P. 192–206.

¹³¹ У Метафраста, который избегал всяких неожиданностей, о посте Галактиона сказано просто, что он ел «раз в неделю» (*ἅπαξ τῆς ἑβδομάδος*).

¹³² В иудаизме такая практика или по крайней мере такое выражение зафиксировано в раввинистической литературе для описания редких аскетических подвигов учителей II–V вв. (о Равби Элазаре и др., см. Мидраш *Pesiqta Rabbati* 12a).

либо как отсылку к установленному Саввой обычаю каждую субботу собирать в монастыре всех живущих в окрестностях монахов, устраивая для них бдение в продолжение всей ночи под воскресенье, во время которого монахов угощали кашей, хлебом и вином¹³³ (при этом некоторые монахи, подражая прп. Савве, постились с понедельника по пятницу, так что трапеза поздно вечером в субботу разрешала их пост)¹³⁴. В остальное время монах сам решал, когда есть или поститься. Галактион постится сам, полностью отказываясь от пищи, что считалось крайним и потому не для всех доступным видом аскезы. О том, как протекали трапезы Галактиона, в Житии ничего не сказано. Подобной индивидуальной аскезе предавались, например, по свидетельству египетского монаха Аммония (BHG 1300), многие монахи на Синае и, согласно Феодориту Киррскому (Hist. rel. 2), прп. Юлиан в Сирии (IV в.). Галактион также явно представлен великим аскетом по образцу древних. Итак, описание монашеских реалий в нашем Житии не сдвигает установленный нами выше *terminus post quem*.

Проблема отсутствия Евхаристии

У читателя может вызвать недоумение отсутствие в ГиЭ каких-либо упоминаний о важнейшем христианском Таинстве – Евхаристии. Как и в других случаях, рассмотренных выше, это можно объяснить, как минимум, тремя способами. Во-первых, автор нашего памятника мог не нуждаться в описании этого таинства для решения своих задач, но нуждался в описании таинства Крещения, поскольку это сочинение посвящено в основном теме обращения. Во-вторых, можно предположить, что мученичество, которым завершается здесь Житие, символически заменяет Евхаристию, как это иногда бывало в древних *passiones*. Очень яркий пример – «Мученичество Перпетуи и Фелицитаты», где перед концом мученики обмениваются поцелуем, чтобы завершить мученичество, входящим в Евхаристический Чин поцелуем мира (*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 21. 7: *ut martyrium per sollemnia pacis consummarent*). В-третьих, это может говорить о том, что автор Жития считает Евхаристию, преподаваемую священством своего времени и окружения, недействительной и сознательно избегает всякого упоминания о ней, – тогда это будет свидетельствовать о датировке временем каких-то церковных нестроений. Наконец, надо помнить, что с IV в. в процессе клерикализации церковной жизни Евхаристия несколько теряет свое первенствующее значение, которое она имела в раннехристианское время, и становится лишь одним из Таинств.

Но все эти наши рассуждения строятся на отсутствии, а это, как известно, шаткое основание.

Гора Публий

О названии горы Публий, на которую ушли Галактион и Эпистима, и ее возможной связи с антиохийской диакониссой Публией было уже сказано выше (см. выше раздел «Публия и Публий»). Но есть и другая возможность объяснить появление в нашем тексте этого загадочного топонима. На горе около города Зевгма на Евфрате поселился отшельник Публий. Основные наши сведения о нем восходят к Феодориту Киррскому (Hist. relig. 5 (BHG 1592)), который не дает точных дат его жизни. По косвенным признакам (срок игуменства наследников Публия и его упоминание у *Феодорита* (Hist. eccl. 268, среди подвижников IV в.)) получается, что Публий умер где-то незадолго до 400 г. Единствен-

¹³³ След этой трапезы доныне сохраняется в православном богослужении в форме благословения хлебов во время праздничных всенощных (Ткаченко А.А. Благословение хлебов // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 321–324).

¹³⁴ В целом о савваитской практике совершения ежедневных суточных служб, бдений в ночь с субботы на воскресенье, а также дисциплины соблюдения поста см. *Patrich J. Sabas, the Leader of Palesinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seven Centuries*. Harvard, 1995. P. 229–273.

ный независимый от Феодорита, хотя и весьма легендарный, источник *Aporhptegmata* (coll. systematica) 12 (BHG 1317e) делает Публия современником Юлиана.

Помимо имени Публий между зевгмским отшельником и Галактионом наблюдаются некоторые общие черты. Публий также происходил из местной знати, был красив, раздал свое имущество. Его монастырь, подобно монастырю из ГиЭ, имел иерархическое устройство (с главой общины), состоял из двух общин (в данном случае греческой и сирийской), которые были расположены отдельно, назывались хорами (ср. ГиЭ, гл. 8) и иногда встречались (за богослужением). Большое сходство наблюдается в описании аскетических подвигов (известных по отдельности и для многих других отшельников), которые, как подчеркивает Феодорит, Публий не только взял на себя, но и всячески насаждал среди монахов: крайнее бдение, строжайший пост и постоянное псалмопение с молитвами, причем упоминаются утренние и вечерние песнословия. Таким образом, получается, что Галактион «выполнял устав» Публия (см. выше, о «послушании» Галактиона).

Обитель Публия находилась не более чем в тридцати стадиях от города Зевгма (совр. Билькис в Турции). Этот город был важным дорожным пунктом, так как здесь находилась переправа через Евфрат. Во время византийско-персидских войн здесь бывали Констанций II и Юлиан. Епископ в Зевгме был уже к 325 г.

Хотя топоним Публий так же не известен в окрестностях Зевгмы, как и на Синае, можно предположить, что действие ГиЭ протекает по замыслу автора неподалеку от Зевгмы, и только переписчик перенес его на Синай, подобно тому, как синаксарь заменяет Эмесу Эдессой (хотя возможно и то, что автор сознательно совместил образ евфратского Публия с синайским монашеством). В Житии в пределах одного дня пути от Синая оказывается резиденция значительного римского чиновника (ῥρχων – слово, в поздней античности и ранней Византии обычно обозначающее правителя провинции, см. LSJ s.v., II. 2; Lampe s.v., 2), который осуществляет судопроизводство вплоть до вынесения смертного приговора, – ни таких мест, ни даже сколько-нибудь значительных поселений с римской администрацией вблизи Синая нет. Напротив, рядом с обителью Публия на Евфрате находился целый ряд крупных городов: собственно Зевгма (в 30 стадиях), Апамея на Евфрате, Самосата и др., а главное, Иераполь – центр римской провинции Syria Euphratensis. Мы знаем, что протограф всех сохранившихся версий Жития восходит ко времени не позже конца VIII – начала IX в. (см. выше раздел «Рукописная традиция»). Можно предположить, что до этого времени Житие подверглось редакции при переписывании (может быть, даже и на самом Синае)¹³⁵ и что наши герои уходят не на Синай, а на гору Публия на Евфрате – добраться до нее из Эмесы за десять дней еще легче, чем до Синая.

Аскетерий

Женская обитель, куда поступила Эпистима, названа в гл. 9 словом «аскетерий» (ἀσκητήριον), т.е. место для аскезы, прибежище аскетов. Самые ранние упоминания этого слова относятся к середине IV в. (Lampe s.v.). У Афанасия Великого в «Житии Антония» аскетерий – место уединенного подвижничества, отшельническая хижина, куда Антоний возвращается после посещения других подвижников¹³⁶. Григорий Богослов в «Надгробном слове Василию Великому» говорит отдельно об аскетериях и монастырях, указывая на их приближенность к населенным местам: Василий Великий «построил скиты и монастыри (ἀσκητήρια καὶ μοναστήρια) не вдали от общин и общежитий, не отделял одних от других, как бы некоторой стеной, и не разлучал, но вместе и привел в ближайшее соприкосновение и разграничил, чтобы и любомудрие не было необщительным, и деятельность не была нелюбомудренной; но как море и суша делятся между собой своими дарами, так и они бы

¹³⁵ Не исключено также, что жертвой этого редактора (или его последователя) стало название города – места мученичества, обязательное даже для *passions épiques*, особенно если это действительно был Иераполь, который мог быть понят как Ἱερὰ πόλις, т.е. Иерусалим, и потому элиминирован.

¹³⁶ PG. T. 26. Col. 845: ὑπέστρεφεν εἰς τὸν ἴδιον τοῦ ἀσκητηρίου τόπον.

совокупно действовали к единой славе Божией»¹³⁷. Самые ранние в сохранившихся текстах упоминания не только мужских, но и женских аскетериев встречаются у Псевдо-Василия Великого: в «Подвижническом слове» об аскетерии идет речь как о мужском монастыре, куда закрыт вход женщинам¹³⁸, а в «Епитимиях» упоминается женский аскетерий¹³⁹.

Сократ Схоластик, говоря о египетских монастырях (τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μοναστηρίων μνῆμην), начинает их историю с аскетериев (τὰ ἐν Αἰγύπτῳ ἀσκητήρια) и соотносит распространение мужских и женских аскетериев в Египте со временем жизни монаха Амона/Амуна, младшего современника Антония Великого. Его Житие (см. Pall. Historia Lausaica 8) походит на ГиЭ.

Слово «аскетерион» было в ходу в IV–V вв., оно многократно встречается у отцов Церкви (Синезий, Василий Анкирский, Григорий Богослов, Афанасий, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Палладий, Феодорит Киррский, Кирилл, Саламин/Саламан Гермий Созомен), но к началу VI в. оно уже выглядит архаичным. В «Церковной истории» Сократа Схоластика аскетерионы преимущественно встречаются в, так сказать, «египетском» контексте первоначального отшельничества и ранних небольших обителей. В VI в. «аскетерий» используется в однообразной формуле «аскетерии и монастыри», вероятно, как термин для небольших обителей в новеллах Юстиниана (27 раз) и толкованиях на них и дважды в других контекстах¹⁴⁰. Метафраст его в своем пересказе не сохранил.

Хотя использование слова «аскетерий» не исключено в VI или даже единично встречается в VII в.¹⁴¹, очевидно, что чаще оно употребляется в IV–V вв., что отражает процесс укрупнения обителей. Обитель монахов в ГиЭ насчитывает двенадцать иноков, обитель женская – четырех инокинь и Эпистиму. Обители, где живут четыре монаха, дважды упоминаются в Житии Онуфрия Великого, а оно описывает первоначальные кинувии (если принять, что Онуфрий пришел в Фиваиду в десятилетнем возрасте, эти обычаи попадут на начало IV в.), хотя надо помнить, что небольшие монастыри существовали на всем протяжении византийской истории. В пользу более архаичного характера аскетерия можно привести и еще один аргумент: слово охотно используется в ранневизантийских *passions épiques*, особенно женских (например, свв. Сусанны Елевферопольской, Евпраксии, Феодоты и ее детей), как элемент стилизации, при описании анахронических монашеских обителей эпохи гонений. Нельзя исключить возможности такой стилизации и в нашем случае.

Диаконисса

Во главе женского монастыря в ГиЭ стоит диаконисса. Это не только древняя и почтенная сестра: она старшая в женской обители, ее согласия спрашивает Эпистима на следование за мужем, и она благословляет Эпистиму на ее подвиг. Иными словами, хотя она не идентична старцу мужского монастыря, диаконисса занимает особое место: древних сестер-подвижниц четверо, а диаконисса – одна. В отличие от старцев и игумена диаконисса принадлежит к клиру, так как получила соответствующее поставление¹⁴².

Для нас здесь важнее всего соединение женской диаконии и монашества – явление, видимо, древнее и не удержавшееся в монастырской практике¹⁴³. Диакониссы при женских

¹³⁷ Orat. 43, 62, 5; перевод цит. по изд.: *Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений* в двух томах. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 642.

¹³⁸ Sermo 13 (asceticus), PG. T. 31. Col. 877: Αἱ εἰσοδοὶ τῶν ἀσκητηρίων ταῖς μὲν γυναιξὶν ἀποκεκλείσθωσαν.

¹³⁹ Eritimia in canonicas (epitimia 25), PG. T. 31. Col. 1313.

¹⁴⁰ Symeon Stylites Junior. Sermones ascetici, 4, 54: ἀνὴρ ὀργίλῳς τέρας ὑπάρχει, δειλαίνων καὶ τοὺς οἰκέτους, καὶ ἀσκητήρια μοναχοῦ σκεδασμός καὶ θρίαμβος δαιμόνων.

¹⁴¹ Georgius Syceota. Vita sancti Theodori Syceotae, 95: Ἄλλο παιδίον, κοράσιον ὡς ἐτῶν ὀκτώ, ἀσκητικὸν σχῆμα περιβεβλημένον, ἀπὸ τοῦ ἀσκητηρίου τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ὑπάρχον, ἄλαλον διέμεινε τριετὴ χρόνον.

¹⁴² См. о диакониссах прим. 100 к переводу.

¹⁴³ По поводу диаконисс подробнее см. Желтов М.С. *диак.* Диаконисса // Православная энциклопедия. Т. 14. М., 2007. С. 580–587.

монастырях упоминаются в «Лавсаике», 70 (ок. 420 г.): герой ведет беременную женщину в женский монастырь и просит «тамошнюю диакониссу приютить женщину до родов», и в вышеописанной истории Публии у Феодорита. Таким образом, мы располагаем источниками первой четверти V в. для параллельной функции диакониссы как главы женской обители (сами описываемые события относятся к более раннему времени)¹⁴⁴.

Следует, однако, обратить внимание на то, что обе эти обители располагаются в городах: Кесарии Палестинской и Антиохии соответственно. Это вполне логично, так как изначально диаконисса – это представительница городского клира. Действительно, менее чем в дне пути от горы Публий есть город (причем, видимо, центр провинции).

Эти обстоятельства, а также географический ареал распространения диаконисс-стариц, может указывать на сирийскую Церковь, где аскетические общины «дщерей Завета» (одним из основных служений которых было участие в литургических *хорах* городских храмов) были широко распространены¹⁴⁵. Такими хорами руководила диаконисса Публия в Антиохии во времена Юлиана. Возможно, Эпистима мыслится вступившей именно в такую общину, не принимая монашеского пострига. Во всяком случае, те три сообщества, которые она видит в своем пророческом сне, она называет именно «тремя поющими хорами», один из которых – хор дев, другой – мужчин в черном, а третий – ангелов.

Необычные слова и формулы

Датировка концом V – началом VI в. основывается прежде всего на присутствии в тексте ГиЭ таких выражений, которые приобретают в V в., особенно после Халкидонского собора, выраженное монофизитское звучание. Эти формулы связаны с бурными христологическими спорами V–VI вв. Впрочем, в более раннее время (конец IV – начало V в.), они не являются столь определенно и однозначно еретическими.

В гл. 5 новокрещенная Глевкиппа, желая незаметно обратить мужа ко Христу, рассказывает ему о бывшем ей сонном видении (действительном или мнимом): «Бог явился мне во сне перед тем, как я зачала, и были ладони Его распяты на древе».

Вне контекста своего употребления эта формула должна была восприниматься во время создания Жития (конец IV–VII в.) как отличная от ортодоксального богословия. Против «распятого Бога» выступают отцы Церкви (см., например, *Athanasius. De incarnatione* 25, 1164; *Didymus. Comm. in Ps.* 20–21. 7) и Вселенские Соборы: IV (22) и V (3, 17; 3, 21, 3; 227). В IV в. ею пользовался Аполлинарий (см. *Doctrina patrum* 41), но его учение было осуждено на II Вселенском соборе, формулировкой которого, как мы видели выше, пользуется наш автор. Правда, труды Аполлинария распространялись под именами не отреченных авторитетных церковных писателей его сторонниками уже после собора, и псевдоэпиграфы были разоблачены столетия спустя. Поэтому наш автор мог как добросовестно заблуждаться относительно ортодоксальности подобной формулы, так и быть сторонником либо Аполлинария, и тогда он писал после 381 г., либо быть сторонником более поздних радикальных монофизитов. Выражение «распятый Бог» снова всплывает ок. 470 г., когда Петр Гнафей включает в «Трисвятое» слова «Распныйся за ны». Его подхватывает часть богословски радикальных монофизитов, например, Севир Антиохийский в «Послании Фоме Германикийскому» (см. *Catena in Joh.* 389), а затем константинопольские теопасхиты (см. *Physiologus* (red. 1) 44b).

То же самое касается и другого богословского места Жития (заметим, одного из немногих), где правитель спрашивает: «А кто такой Христос? – Святой: Создавший небо, и землю, и все, что в них» (гл. 13). Ответ Галактиона типичен для мученических актов, но там

¹⁴⁴ Образ диакониссы в монастыре встречается и в *passions épiques*: ею становится героиня *Passio Cypriani et Justinae* (IV в.).

¹⁴⁵ См. *Аверинцев С.С.* Между «изъяснением» и «прикровением»: ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // *Он же.* Поэты. М., 1996. С. 53–54; там же литература о «хорах» Ефрема Сирина; см. также *Harvey S.A.* Performance as Exegesis: Women's Liturgical Choirs in Syriac Tradition // *Journal of Eastern Christian Studies*. 2009 (в печати).

он всегда прилагается к Богу вообще или Богу-Отцу, отличному от Христа¹⁴⁶. В конце IV–VII в. учение о Христе как Творце неба и земли было свойственно, опять же, монофизитам и ранним авторам, разделявшим эту точку зрения.

В этой связи слова Галактиона (гл. 7): «Священство иссякло в роде христианском» (уникальные для нарративных описаний той эпохи), – могут обрести в дополнение к описанию ситуации гонений и особый смысл. В период между концом V–VII в. в Палестине известны группы монахов, отказывавшихся вступать в общение со своими епископами по вероучительным соображениям или вообще отвергавших епископат (о значении слова *ἱερωσύνη* см. прим. 65 к переводу). Такими были, например, последователи Иоанна Филопона (так называемые «конониты»).

Если вспомнить нашу гипотезу о связи Жития с подвижником Публием, то в Зевгме монофизиты существовали до XII в., и там был яковитский епископат¹⁴⁷. Ок. 587 г. в Зевгме произошли столкновения монофизитов с халкидонитами¹⁴⁸.

Главное недоумение при такой трактовке вызывает вставка в лишенный теологического дискурса текст столь сильных и неортодоксальных богословских высказываний, которые скорее смутили бы читателей Жития. Все ответы на этот вопрос будут, конечно, гипотетическими, однако мы хорошо знаем, что агиография часто служила средством оправдания подлинной или мнимой древности того или иного учения, предания и т.п. – в этом смысле вполне вероятно, что автор Жития, пользуется возможностью приписать учение своей партии древним, мученическим временам.

Против этой «монофизитской гипотезы» можно привести, впрочем, некоторые свидетельства использования выражения «распятый Бог» или похожих в древней Церкви¹⁴⁹ и в более близкие к концу IV – началу V в. времена. Возможно, наш автор высказывался «еретически» по неаккуратности или, воспроизводя времена от него отстоящие на неопределенно долгое время, ориентировался на тексты более древние, как известные нам¹⁵⁰, так и неизвестные. Во всяком случае, переписчики не заменили Бога на Христа, а искушенный Метафраст, хотя и попытался изменить формулировку *Passio prior*, но невольно впал в другую ересь – докетизм (см. об этом ниже).

Итак, мы располагаем возможностью считать автора монофизитом, принадлежавшим одной из монашеских «партий» V–VI вв., но он может быть и ранним гетеродоксом (например, сознательным или несознательным аполлинаристом) и жить в IV в.; можно считать его монахом, живущим по уставу Саввы Освященного, но можно и ранним подвижником образца IV–V вв., а мотив оскудения священства связывать как со стесненностью сектантской жизни, так и с изображением гонений.

Можно, однако, предложить и другое объяснение выражения «распятый Бог», которое назовем условно гипотезой «чужого слова». Самой яркой и нелепой чертой новой религии, соблазном для иудеев и безумием для язычников (1 Кор 1. 23), было представление о распятом божестве. Язычники, выводимые в сочинениях христиан, гонители и преследователи, часто именовали христиан почитателями «распятого бога», и это выражение стало своего рода *terminus technicus* для описания христиан со стороны. При допросе мучеников соответствующий вопрос был типичным и при доносе на христиан соответствующая формулиров-

¹⁴⁶ Cp. Acta Apollonii; Mart. Ignatii 4. 5; Mart. Pionii 8, 3; 9, 6; Acta Phileae 9–10; Acta Pauli et Theclae 24.

¹⁴⁷ См. Cumont F. Villes de l'Euphrate. Zeugma, Neocesaree, Bithra // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1915. 35. P. 161–190.

¹⁴⁸ Халкидониты не хотели верить в чудесное открытие дверей при освящении церкви Богородицы (Chronique de Michel le Syrien // Ed. J.-B. Chabot. Vol. 2. P., 1899. P. 360).

¹⁴⁹ Ранний автор Мелитон Сардийский в нескольких строках вложил в идею распятого Бога, и идею Христа как Творца вселенной (De Pascha 727 sq.). Тертуллиан восклицает (De carn. 5): «Разве не воистину распят Бог? Разве не воистину Он умер, потому что был распят? И разве не воистину воскрес, потому что действительно умер?»

¹⁵⁰ Ps.-Joannes Damasc. Dial. cum Iudaeo 10 (VI в.); Catena in Joh. 389; Doctrina patrum 41; Ps.-Ephraem. Ad Ioannem 177–179.

ка была самой обычной¹⁵¹. Метафраст в пересказе ГиЭ использует эту же самую формулу «распятый бог», которую вкладывает в уста безымянным доносчиком: ἔνα δὲ μόνον Θεὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον τιμᾶν (гл. 13). В мученических актах слова о «распятом боге» воспринимаются мучениками как кощунство и вызывают их гневную реакцию – поэтому в нашем случае не может идти речи о прямом подражании актам, ведь Глевкиппа не язычница.

В то же время Глевкиппа, говоря с мужем, *изображает* язычницу. Она должна до поры не выдать себя и говорить, так сказать, «невинно», как если бы она не знала, кого она увидела во сне. Она не может назвать имени Христа или упоминать неведомого мужу Бога-Слово, она должна сказать о Боге и при этом показать его в узнаваемом образе, т.е. распятым, чтобы муж-язычник догадался, о ком идет речь. И Клитифонт, знакомый не с богословски верными формулировками, а именно с тем, как называют христиан язычники, догадывается. Более того, он тотчас предлагает другое именование христиан, тоже внешнее – «бог галилеян» (см. об этом ниже). Левкиппа у Метафраста не прибегает к подобной тактике приготовления мужа к пониманию того, кому они обязаны долгожданным потомством, не пытается изобразить, что не имеет понятия, что за божество явилось ей во сне. Она сразу объявляет, что ребенка ей даровал «Бог единый, Господин и Творец мира», но необходимость описать его облик, не называя имени и не прибегая к сложным богословским построениям, приводит и искушенного осторожного Метафраста к довольно сомнительной формулировке: «Он явился во сне, имея облик человеческий и руки, распятые на кресте».

Наш автор несомненно тоньше Метафраста психологически и литературно. Коль скоро он влагает в уста Клитифонта слова «бог галилеян», то, быть может, позволительно предположить, что и в словах Глевкиппы содержится не богословски нагруженная монофизитская формулировка, но именование Христа «со стороны», а образец этого способа выражения содержится как в словах язычников из мученических актов, так и в более ранних христианских сочинениях, еще не затронутых христологическими спорами. Эта гипотеза тем самым предполагает, что наш автор или не сумел, или не захотел соотнести свой текст с ортодоксальными представлениями своих читателей.

Как было сказано выше, еще один случай приема «чужого слова» – это «галилеяне» в устах Клитифонта. Присутствие Юлиана в истории с диакониссой Публией и в легенде об отшельнике Публии (см. выше раздел «Публий и Публия») позволяет нам предположить реминисценцию юлиановых времен и даже память о них также и в том, что Клитифонт именует христиан «галилеянами».

Имя «галилеяне» как определение христиан встречается в немногих, но важных раввинистических источниках IV–V вв.¹⁵² За пределами этих непосредственно едва ли релевантных для нашего автора источников «галилеяне», как правило, «всплывают» как чужое слово, вкладываются в уста язычников, так сказать, «с подачи» Юлиана. Григорий Богослов пишет, что Юлиан не просто сам использовал это именование для христиан, чтобы тем их оскорбить¹⁵³: он сообщает и о том, что такое именование христиан было введено императором законодательно, хотя и не стало общепринятым¹⁵⁴. Поэтому, когда Клитифонт сказал

¹⁵¹ См. Apophth. part. (coll. alphabetica) 297. 34–37 (история Аввы Милесия), Apophth. Patr. (coll. systemfica) 7. 17. 16–21 (история Аввы Милида), Acta Phileae, col. 6–7 (Кулкиан: «Как, будучи богом, был распят?» Филея отвечает о страданиях Христа, о его бичевании, венке из терний и прочем); Martyrium Cononis, 4, 6 («Зачем сбиваетесь с пути, именую человека богом... знаю точно от иудеев... и как умер распятый. Мученик застал и, глядя в небо, взмолился Богу мироздания и сказал мучителю, мол, как тот смеет хулить Бога-властилина мира, сам он только прославляет Бога и Спасителя); Acta Philippi, 74 («Помилуй меня, раб распятого бога»); в Житии Андрея Стратилата завистники его доблести и славы донесли на него персидскому царю как на «исповедующего распятого Бога», PG. T. 115. Col. 600.

¹⁵² См. историю о Бен Даме, Tosefta Hullin 16:4 и 2:21 и интерпретацию этого отрывка в: Liberman S. Tosefta Kephshuta: A Commentary. Jerusalem, 1937 (на иврите).

¹⁵³ Contra Julianum. 1, 74.

¹⁵⁴ Contra Julianum. 1, 76: «И вот еще какая его мера была ребячеством и глупостью, неподобающей не только царственному мужу, но просто тому, у кого достаточно крепок рассудок. Он думал, что за переменой нашего именования последует перемена нашего положения, или же для того чтобы, хоть

Глевкиппе: «Не о том ли боге говоришь, которому служат галилеяне?», – он мог сохранять память о временах Юлиана (как и при введении топонима Публий) или, при датировке столетием позже, сознательно стилизовал свой текст под Юлиановы времена. Временное воскрешение языческих культов при этом императоре в 60-х годах IV в. сделало вновь актуальными противостояние и Артемиде Величайшей, и вообще языческой религии. В «эпическом времени» ГиЭ воспоминания о гонениях III в. могут соединяться с воскрешением язычества при Юлиане¹⁵⁵. Как и в случае с «распятым богом», его использовали по-своему и христиане: именование христиан «галилеянами» в устах язычников встречается в целом ряде ранних житий конца IV–V в.¹⁵⁶, но встречается такой прием «остранения» и в более позднее время, определенно без связи с Юлиановым «нововведением»¹⁵⁷. Таким образом, мы можем отнести наше Житие к другим ранним текстам IV–V вв., а можем поставить его в ряд более поздних исторических сочинений, в которых эта идиома перенесена на древность.

Итак, ни одна из рассмотренных выше деталей не является твердо и определенно датированной. Например, крохотные аскетерии, диакониссы во главе женской обители, память о язычниках и язычестве, возможно, о временах Юлиана («галилеяне», Публия или Публий), не угасшая память об оглашении, скудость и примитивность чинопоследования Крещения – в целом эти детали складываются в некую картину и говорят скорее о V в., может быть, рубеже IV и V вв., т.е. о раннем периоде монастырской жизни. Иначе нам придется предположить способность автора к системной стилизации, которой средневековые авторы обычно не обладают.

Можно ли почерпнуть какие-то основания для датировки текста в анализе его литературных особенностей? Агиографические топосы в ГиЭ представлены в избытке, но в Житии отсутствуют такие важные и весьма характерные, особенно для *passions épiques*, персонажи, как дьявол и бесы, – искусители и враги святых. Метафраст, и в этом случае приближая ГиЭ к сложившемуся образцу, однажды вводит в рассказ дьявола, заменив им некоего безымянного человека, который донес на укрывшихся в горах монахов.

Смешанный литературный жанр ГиЭ может быть сознательным приемом, которым пользуется искусленный автор, имеющий в своем распоряжении набор образов. Однако и ранние жития имеют такие же черты в качестве свойства становящегося жанра, еще не обретшего своего законченного вида. Ранняя агиография использует *peregrinatio*, эпистолографию и апофтегматику, энкомий, биографию и парадоксографию, дидактические жанры. Таков и наш памятник. Особенно обращает на себя внимание соединение жития и мученичества, о котором прямо говорит Евтолий, – этот синтез вообще характерен для ранневизантийского времени. Вероятная опора на позднеантичные и раннехристианские источники: на роман, на дидактический диалог, на межзаветный апокриф, на апокрифи-

как-то осрамить нас, именуя одним из постыднейших имен, он попросту изобретает новое обращение, называя нас “галилеяне” вместо “христиане” и законодательно установив называть нас так. На деле же он показал, что именование по Христу служит великой славе и чести, отчего он и замыслил его нас лишить, опасаясь, подобно демонам, силы этого наименования и оттого переходя к другому имени, непривычному и неизвестному». Ср. также *Сократ Схоластик*. Hist. Eccl. 3, 12.

¹⁵⁵Метафраст убрал из текста и Артемиду Эфесскую, и всю беседу между Глевкиппой и Клитонтом о жертвоприношении. Языческие боги более не актуальны, и драматические обсуждения силы языческих богов и Бога галилеянина исчезли.

¹⁵⁶См. Acta Cypriani et Justinae. 1, 4 (IV в.); *Евдокия, имп.* De martyrio sancti Cypriani 25 (начало V в.); Vita Alexandri Acoemetiae. 11 (V в.); Martyrium sanctae Tatianae. 1, 3 (VII в.?); Martyrium Romani. 7, причем как при описании событий времен язычества, так и событий V в.

¹⁵⁷«Галилеяне» вводят в речи язычников и более поздние авторы. В VI в. это *Иоанн Малала* (Chronographia 13, 2, в родственном по смыслу нашей сцене видении Константина): καὶ ἐλकुσθεῖς εἰς ὕπνον εἶδε κατ’ ὄναρ ἐν τῷ οὐρανῷ σταυρόν... ἐξηγεῖτο δὲ πᾶσι τὴν τοῦ ὀράματος καὶ τοῦ σίγνου τοῦ σταυροῦ δύναμιν, λέγων ὅτι Τοῦτο τὸ σημεῖον ἐστὶ τοῦ θεοῦ τῶν Γαλιλαίων τῶν λεγομένων Χριστιανῶν; а также дометафрастовское Житие св. Афанасия Великого 26 (BHG 185), с опорой на Сократа, но другими словами. Впоследствии этот прием закрепляется: ср. также *Никифор I*. Refutatio synodi a. 815, 44, где галилеянами называются христиане в устах Мани; *Фотий*. Bibliotheca 230, вкладывает такое имя в уста гностика Валентина.

ческие деяния – все эти аллюзии и литературные источники заставляют думать скорее о конце IV–V в., нежели о более позднем времени.

Другое решение состоит в том, чтобы признать значимость и актуальность выражений «распятый Бог», «Христос – Творец неба и земли» и «оскудение священства» как определенно гетеродоксальных, вероятнее всего, монофизитских, указывающих на вторую половину V–VI в. В пользу такой датировки может говорить также развитое монашеское богослужение савваитского типа и вероятная аллюзия на Савву Освященного в посте «от субботы до субботы». Тогда наш автор принадлежит к кругу палестинских или сирийских монахов-монофизитов, не имевших своей иерархии и вынужденных в этой связи отступать от некоторых церковных правил.

БРАК

Помимо отдельных деталей, по которым можно судить о времени и/или о мировоззрении автора, о том круге, в котором он находился и которому обращался, у этого произведения есть его центральная тема, и это христианский брак.

На всех жанровых уровнях перед нами рассказ о браке: на житийном уровне о браке небесном, на романном – о счастливом браке, на философски-дидактическом о том, что истинная христианская наука или знание – это любовь.

Несмотря на важность этой темы, подробного описания самой церемонии в ГиЭ, естественно, нет. У христиан благословение священника и совместная Евхаристия постепенно присоединились к традиционным языческим церемониям¹⁵⁸. Автор полагает, что любой его читатель знает, что такое сватовство, помолвка, обручение, брачный договор, приданое, приход зятя в дом родителей новобрачной, ритуальный поцелуй и переход жены в дом мужа (см. об этом прим. 63, 64, 82 к переводу). После пира и благопожеланий гостей происходила передача невесты в дом жениха (*deductio in domum*). Вот в этом месте в нормальном течении социальной жизни, в совершении церемонии происходит «сбой». Придя, как положено, зятем в дом своей обручницы Эпистимы, Галактион не забирает ее домой сразу, как ожидалось бы (см. прим. 82 к переводу). Это нарушение чина отчасти продолжает его отказ от ритуального поцелуя, который является следствием той самой беседы наедине, изменившей жизнь наших героев. Объясняя Эпистиме отказ поцеловать ее тем, что она не христианка, Галактион обещает, что если она примет крещение, он назовет ее своей «супругой» (σύζυγος). При этом он обращается к ней «женщина» (γύναι). Такое обращение в Житии применяется и к жене (гл. 5, дважды Клитофонт), и к посторонней женщине (гл. 4, Онуфрий). В данном случае такое притворное признание двух обозначений жены-супруги может иметь два истолкования. Либо Галактион не признает брака с язычницей и называет ее просто «женщина», либо σύζυγος – это нечто большее, чем просто γυνή, отражающая социально-правовой статус, и обозначает полноценную супругу: вероятно, здесь в скромной форме говорится о consummatio matrimonii¹⁵⁹.

Вместе с тем молодые еще не полностью властны над собой. Эпистима должна притвориться, что идет утром мыться в сад, а Галактион туда тайком проникает: герои встречаются ночью, тайно в саду у источника и пруда, как любовники в романе (см. выше раздел «Левкиппа и Клитофонт»). Такое необычное поведение заставляет предположить, что заключенный между молодыми союз еще не делал их полноправными супругами, освободившимися из-под власти родителей. Это было возможно лишь в том случае, если мы имеем дело с типичной и для поздней античности, и для ранней Византии двухчастной (с учетом помолвки, трехчастной) схемой заключения брака: обручение и свадьба.

¹⁵⁸ В анонимном «Послании к Диогнету» (II в.) сказано, что христиане «заключают браки как все»; в «Прошении о христианах» Афинагора (ок. 180 г.) также говорится, что «каждый из нас имеет жену, на которой женился по установленным нами законам, с целью деторождения».

¹⁵⁹ Метафраст подает это яснее и дополняет присочиненное им по образцу энкратических житий обращение Галактиона к сожительству с Эпистимой.

Так становится понятна градация обручницы, жены и супруги. И последний статус Эпистима обретает через крещение. Много позже, во время мученичества (гл. 14) Эпистима воскликнет: «При моем святом крещении, которым Бог в чистоте *сопруг* меня с мужем...». *Сопруг* и *супруга* – слова родственные и в греческом, и в русском. Итак, сам автор определенно интерпретирует крещение Эпистимы как вступление в супружество.

Крещение как брак

В раннехристианской апокрифической литературе принятие крещения часто отменяло институт брака, как это было с девами, которые, подобно Фекле, отвергали женихов и становились христианками, и с женами, оставившими своих мужей. В данном случае крещение заменяет собой последнюю стадию брачной церемонии, т.е. свадьбу и брачную ночь.

Феномену крещения-брака можно найти аналогии и в церковной традиции. Уже Ориген в Гомилиях на Песнь Песней (*passim*) толкует «брак» Христа-Логоса и человеческой души, которая должна стать невестой Христовой, и говорит о крещении как браке души человека с Христом, которая проходит стадии посвящения до обретения истинного знания: истинное знание – брак, а оглашение – это обручение. Церковная традиция сохраняет образ крещения как обручения с Христом в торжественном, многократном повторении вопроса священника «сочетаешься ли еси Христу» и соответствующего ответа. Таким образом, приготовление к крещению принимает вид заключения брачного договора. После крещения проходит восемь дней, когда близкие отношения между супругами невозможны, и происходит еще один поворотный разговор между Галактионом и Эпистимой о ее повторяющемся, а потому особо значимом, пророческом сновидении. И если первый разговор повлек за собой превращение обычного брака в христианский, то этот превращает супругов в монахов. Обещание Галактиона сделать Эпистиму своей супругой исполняется теперь в совершенно новом смысле. Однако причиной этому не энкратизм Галактиона, но следование пророческому видению самой Эпистимы. О восхождении Галактиона к христианской Эпистиме мы говорили выше. Но и Эпистима в ГиЭ проходит некий путь. В крещении Эпистима начинает путь к истинному знанию, и символически это одновременно начало ее союза с Галактионом и с Христом. А в мученичестве ее знание достигает совершенства (см. выше у Оригена), и это одновременно символически завершает ее брак с Галактионом и Христом.

Во второй беседе Галактион и Эпистима совершают еще одно действие, типичное для брачной церемонии: они заключают брачный договор, который назван юридическим термином *συνθήκη*. Известны и другие жития, где в брачном покое жених предлагает невесте договор, но договор о том, чтобы расстаться, стремясь подвизаться отдельно¹⁶⁰.

Договор Галактиона и Эпистимы другой. На обычный договор брачующихся он тоже не похож, ибо затрагивает не имущество, вообще не земную жизнь, но жизнь будущую в специальном смысле – грядущий век. Это договор о вечной верности и неразлучности и в нынешнем веке, и в веке будущем. Его герои исполняют через три дня, когда Галактион, наконец, забирает Эпистиму из родительского дома, т.е. окончательно выводит ее из-под власти родителей. Но здесь уже все социальные нормы нарушаются. Уводит Галактион жену под покровом ночи, она не забирает свое приданое, а предварительно раздает его, она не вступает в дом мужа, а покидает родной город.

Мученичество как брак: венцы мученичества и брачные венки

В традиционную для греков церемонию брака, как известно, входит возложение венков (обычно из живых цветов, иногда из драгоценных металлов). В III в. Тертуллиан еще осуждает использование венков в обряде бракосочетания как языческий обычай (О венке 13. 14 и 14. 2). В IV в. возложение венков и у христиан происходило

¹⁶⁰ *Socr. Hist. eccl.* 4, 23: *χωρισθέντες ἀπ' ἀλλήλων*, ср. то же выражение в ГиЭ (8): *ἐξ ἀλλήλων χωρισθόμεν*.

не в церкви, во всяком случае Григорий Богослов против того, чтобы венки возлагали священники¹⁶¹.

В христианской традиции, начиная с первомученика Стефана, венки становятся прежде всего символом мученичества (образ восходит к венкам победителей в состязании¹⁶²). Вся литература мучеников трактует венцы и видения их как венцы мученичества, поэтому вполне естественно, что второй сон Эпистимы (она стоит в небесном дворце с мужем Галактионом, и царь, т.е. Бог, возлагает на них венцы) игумен толкует как пророчество о мученичестве, называет царя Христом и говорит о «венцах трудов и воздаяниях борений», агонев (οἱ δὲ στέφανοι πόνων καὶ ἀγώνων ἀμοιβαί). Это отвечает и смыслу пророчества Онуфрия (гл. 6) о грядущем подвиге Галактиона.

В то же время автор не мог не знать традиционной церемонии брачного венчания, а, кроме того, как мы предположили (см. выше раздел «Галактион и Эпистима и “Иосиф и Асенет”»), одним из его источников для сцены возложения царем венков на головы героя и героини, вероятно, послужил апокриф «Иосиф и Асенет». Параллель сна с венчанием в «Иосифе и Асенет» не позволяет ли говорить о том, что венцы эти имеют двойное значение: они и мученические, и брачные?

Отождествив брак и крещение, брак и договор о вечной совместной жизни в веке грядущем, наш автор был, возможно, пионером и отождествления венцов мучеников и брачных венцов, хорошо известного по более позднему осмыслению символики последних¹⁶³. Ведь по этому пути переноса на брачные венки семантики венков победителей в состязании за целомудрие, а на состязание за целомудрие – образа мученичества, шли такие авторы ранней патристики, как Иоанн Златоуст¹⁶⁴ и Ефрем Сирийский¹⁶⁵. Перенос на брак идеи победы в состязании целомудрия или в борьбе с грехом и слабостью человеческой природы, встречающийся в ранней патристике, закрепляется впоследствии в Чине Венчания¹⁶⁶, где в частности говорится, что венцы возлагаются как *воздаяние* за целомудрие, соблюдавшееся молодыми.

В вышеупомянутом венчании Иосифа и Асенет говорится, что венцы хранятся в доме фараона «от начала и искони». Мученики получают свои венцы *уже* в Царстве Небесном как *воздаяние* за свои борения. Венцы бракосочетания Иосифа и Асенет и венцы, которыми венчаются Галактион и Эпистима, обладают некоторыми особыми качествами: они пребывают в вечности, что в апокрифе передано идеей их существования издревле, а в Житии – идеей получения их из рук царя и Христа. В апокрифе венцы обладают таким свойством, которое для мученических венцов часто называется «нетленным» (ἄφθαρτος): в отличие

¹⁶¹ Григорий Богослов полагает, что венцы на свадьбе дело отцов, а дело иереев – молитвы (Greg. Ep. 231, 5); его пожелание не смешивать на свадьбе молитвы и рукоплескания, пение псалмов и пение под флейту (Ep. 232, 2) говорит об их смешении в действительности.

¹⁶² См. 1 Кор 9. 24: «Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить». Состязающегося (πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος), т.е. атлета, который «воздерживается ото всего» (πάντα ἐγκρατεύεται), т.е. соблюдает гигиенические правила, Павел противопоставляет христианам: «те состязаются для получения венца тленного, а мы – нетленного» (9. 25).

¹⁶³ Ср. тропарь «Святити мученицы, добре страдальчествовавшии и венчавшиися, молитися ко Господу помиловатися душам нашим» в Чине Венчания и там же слова молитвы: «Помяни я, Господи Боже наш, якоже помянул еси святых Твоя четыредесять мученики, ниспославый им с небесе венцы» Также см. Желтов М.С. Венчание Брака // Православная энциклопедия. Т. 14. М., 2007. С. 665.

¹⁶⁴ Иоанн Златоуст (In Ep. ad Tim 2. 11–15 = PG. T. 62. Col. 546, 40–56) сравнивает венок жениха с атлетическим: жених тоже победитель (страстей): «Потому-то и возлагают им венки на головы как символ победы, чтобы сказать, что они приближаются к брачному ложу не побежденные наслаждением. А если плененный наслаждением юноша поддастся блудницам, зачем тогда у него венок на голове, коли он проиграл?»

¹⁶⁵ Ефрем Сирийский уподобляет стойкость Иосифа, защищающего свое целомудрие, стойкости Макавейских мучеников. См.: Семь сынов Самоны // Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н.э. / Пер. с сир. и греч. яз. С.С. Аверинцева. М., 1994. С. 218–219.

¹⁶⁶ См. «Чин Разрешения венцев», «Молитва на разрешение венцев в осьмый день».

от земных брачных венков они не вянут, ибо символизируют вечную награду. Такие венцы получают и Галактион, и Эпистима: и в знак грядущего подвига, и в знак общей жизни в будущем веке, обещанного Галактионом Эпистиме в гл. 8. По завершении современного Чина Венчания, когда уносят венцы, читается молитва о том, что Бог, хранящий эти венцы, возвратит их супругам в Царствии Своем, если они останутся «нескверны и непорочны». Сколь бы долгой, сложной и поздней ни была история становления Чина Венчания, его образная традиция, видимо, обладает большой древностью.

Галактион, когда Эпистима догоняет его, чтобы разделить его участь, подхватывает тему данного сна и заговаривает о вечных венцах: немного нужно потерпеть, чтобы стяжать их. Но сопрягают святых и мучители, когда связывают их друг с другом. Отложенное *consummatio matrimonii* также приобретает в Житии новый смысл – это совместное мученичество.

Брак далеко не сразу вошел в число таинств и лишь со временем приобрел черты литургии. В тексте ГиЭ процесс воцерковления происходит до того, как этот процесс осуществился в церковной практике и был закреплён церковными правилами¹⁶⁷. В Житии он происходит параллельно другим путям символического осмысления брака и в совершенно ином, литературном, пространстве, не скованном многими внешними ограничениями. Некоторые его идеи совпадают и, может быть, даже предвосхищают церковную практику, ведь прежде чем что-то становилось каноном, оно вызревало в практике жизни и практике мысли.

Брак как символ и символический брак

Мы уже рассмотрели ГиЭ в целом на фоне агиографического канона, обратимся теперь к типам отношения к браку в монашеской агиографии¹⁶⁸. Наиболее частый случай – царский путь, заданный образом Антония Великого. Это уход в монашество девственного юноши (или девушки), предпочитающего ангельское житие с самого начала. Наряду с ним столь же неоспоримо свят и путь человека, уходящего от мира в результате испытаний. Таков Павел Препростой, сподвижник и друг Антония Великого: он застаёт жену с любовником и бежит в пустыню, дальнейший его путь – восхождение к святости. Однако ангельское житие приобретают в житиях и благочестивые супруги, и здесь тоже существуют, как и внутри монашества, различные типы. К одному типу принадлежит история Ксенофонта и Марии. Они жили семейной жизнью, родили сыновей Аркадия и Иоанна, потом какое-то время жили, как брат с сестрой и, наконец, разошлись по монастырям, монашество приняли и их дети.

Несколько другой, более радикальный вариант того же ангельского жития, это целомудренный брак, монашество в миру. Он описан, например, Палладием в «Лавсаике» в «Житии Амуна Нитрийского» (почти то же самое изображено в «Житии и мученичестве Юлиана и Василисы»). Амур под давлением родственников совершает все свадебные обряды, но, оставшись наедине с молодой женой, начинает проповедовать и убеждает ее сохранить девство и лишь изображать совместную жизнь для внешнего мира (см. *Pall. Historia Lausaica*, 8). Он создал обитий с ней аскетерий в хижине (καλύβη διὰ γυναικὸς ἀσκητήριον εἶχον κοινόν), а через 18 лет, побуждаемый дево́й-женой, осуществляет, наконец, свое стремление к отшельнической жизни, поселяется в пустыне, и остаток жизни святые проводят порознь, причем в пустыне отшельник совершает много чудес и подвигов.

При всем разнообразии историй монашеские жития, как правило, проповедуют безусловное превосходство монашества над браком: или его удастся избежать сра-

¹⁶⁷ См. Желтов. Венчание брака. С. 661–668.

¹⁶⁸ Впрочем, брак, в котором супруги отказываются от плотского союза, появился в практике христиан не одновременно с возможностью ухода расставшихся супругов или обвенчанных жениха и невесты в монастырь. Такая практика существовала и ранее, о ней упоминает, например, Тертуллиан (*Ad ux.* 1, 6): «Сколько супругов с обоюдного согласия отказались от плотского общения, став добровольными скопцами ради Царства Божьего» (пер. Э. Юнца).

зу, или тем или иным способом свести на нет. Брак приравнивается к миру, а мир в это время уже не отрицается (как в гнозисе) и не игнорируется (как в эсхатологическом энкратизме), но превосходится. Из этого правила ГиЭ представляет собой исключение. Брак в этом житии воцерковляется и через мученичество супругов-монахов входит в Царство.

Клитофонт и Глевкиппа введены в Житие, чтобы, во-первых, проиллюстрировать превосходство всякого христианского брака над самым лучшим языческим, а во-вторых, ограниченность возможности подвига в обычном христианском браке. Родители Галактиона не готовы к мученичеству, причем оба объявляют об этом заранее, до того как обратились. Тем самым их приверженность миру выражена максимально прямо. Вместе с тем они приносят Богу свою жертву. Глевкиппа и Клитофонт рождают в обычном христианском браке сына, который будет мучеником¹⁶⁹. В отличие от монашеской агиографии истории мучеников не предполагают необходимым образом отказа от брака, и потому в них можно найти довольно большое число супругов, женихов и невест, влюбленных, замученных вместе. Например, есть мученичество Тимофея и Мавры. Чтец Тимофей женился, счастлив, и тут-то его собираются казнить, если он не отдаст хранимые им священные книги. Он отказывается, и жена вместо того, чтобы его убеждать отдать книги, его укрепляет, и их распинают вместе; они просят только об одном – чтобы их распяли лицами друг к другу. Так, видя друг друга, они умирают на крестах девять дней. Весьма известное мученичество Адриана и Наталии говорит о том же. Наконец, есть просто много ранних мученических житий, где описывается свидетельство целой семьи. И тем самым мы видим, что сам по себе этот мотив, это идейное положение – любящие вместе замучены, не уникально.

Но в нашем произведении мы видим пересечение двух сюжетов. Любящие – мученики и монахи. И их брак осуществляется в отказе от плотской и временной жизни ради общей жертвы и вечной жизни во Христе. В сцене перед самым мученичеством Эпистима не просто видит Галактиона, она видит своего мужа Галактиона. И это не заблуждение любящей женщины, вообразившей, что, уйдя в монастырь, она продолжает оставаться женой своего монашествующего супруга. Ведь герои дают друг другу обещание не разлучаться ни в этом веке, ни в грядущем, которое в мировой литературе означает только одно – вечную любовь. И таких обещаний не дают герои других житий, супруги, уходящие в монастырь.

В этом смысле житие ГиЭ представляет собой совершенно особое произведение, ибо здесь совмещаются сразу три темы: брака, монашества и мученичества, причем тема брака разрешается на двух уровнях. Иерархически низшая ступень – от брака языческого, незаконного, к браку христианскому, настоящему, без дальнейшего развития. Вторая ступень – это брак изначально христианский, и поэтому Галактион отказывается вступить в брак, который изначально не будет христианским. И он переходит на следующую стадию – монашество, т.е. служение супругов Богу, и затем, через монашество, разрешается в мученичество. Идея связи мученичества и монашества высказана давно. Действительно, монашество появляется, когда заканчивается мученичество¹⁷⁰.

ГиЭ во многом тот памятник, который пытается гармонизировать все эти стремления. Он показывает, с одной стороны, диахроническую перспективу: от язычества до мученичества, но не прямым путем, как было бы естественно для романа-мученичества, т.е. брак-обращение-страдание, а длинным и сложным путем: из брака языческого в брак христианский, из брака христианского в монашество, от монашества к мученичеству. Но с другой стороны, ГиЭ показывает и большую синхроническую перспективу общества, которая более всего актуальна для V в. Когда в обществе угасают остатки язычества и есть проблема обращения смешанных семейств, и при этом развивается проблема соотношения брака и монашества, когда мученичество ушло из жизни, но осталось идеалом, тогда важнее всего решить, каков путь к награде, как стяжается венец – через монашество или через брак?

¹⁶⁹ О Галактионе как первенце, приносимом в жертву Богу, см. прим. 53 к переводу.

¹⁷⁰ См., например: *Malone E.E. The Monk and the Martyr: the Monk as the Successor of the Martyr. Diss. Catholic University of America, 1950.*

И в этом смысле наше произведение является гармонизирующим, но оно все равно обнажает ту проблему, которая существует в раннем христианском обществе, и это аргумент в пользу датировки нашего произведения тем временем, когда однозначно эти вопросы еще разрешены не были. Автор, по-видимому, хотел символически выразить мысль о том, каким образом земная любовь может достичь «небесного жительство». Царство Божие стяжается нашими героями не только благодаря тому, что они ушли в монашество – это еще только добрая жизнь. Для этого оказывается не довольно даже аскетических подвигов. Царство Божие они стяжали, осуществив то великое обещание, которое они дают друг другу перед тем, как вступить в монашество: никогда не разлучаться, умереть вместе¹⁷¹.

¹⁷¹ О своеобразии ГнЭ говорил в беседе митрополит Антоний Сурожский: «И они [Галактион и Эпистима] решили оба уйти в монашество. [...] И вдруг до Эпистимии дошла весть, что монастырь, где живет ее муж, ставший монахом, разорен язычниками. [...] И она пошла к своей игуменье и сказала: “Мой муж сейчас будет свидетелем нашей веры во Христе и умрет мучеником. Я его жена, мое место при нем!” И игуменья ее благословила уйти из монастыря к мужу, и они вместе умерли мучениками. Как вы видите, здесь нет различия между одним и другим путем, один только есть путь – это путь соединения с Богом и соединения друг с другом на такой глубине, в такой славе, что все греховное, все недостойное Бога и самого человека отпадает» (*Митрополит Антоний Сурожский. Труды*. М., 2002. С. 799).